

Béres Tamás

NEMZETTUDAT A GLOBALIZÁLT VILÁGBAN

Peter Berger két példája

Egy napokban megjelent írásában Peter Berger röviden, de gondosan bemutatja a gyökerében többnemzetiségű amerikai evangélikus egyház jelentős közösségeit. Leírja, hogy a bevándorlók által alapított gyülekezetekben nemcsak a nyelvhasználat mutatta hosszú ideig a főként német, svéd, norvég, finn és szlovák gyökereket, hanem sok helyen még ezeknél is tovább tartott az eredeti nemzetiségi szokások használata. Főként e két kulturális elem segítségével őrizte az egyház valamely európai nemzeti identitását. A fordulópontot az amerikaiak németellenes érzései hozták el az Egyesült Államok első világháborúba való belépése kapcsán. A német nyelvű gyülekezeti alkalmak ezt követően gyorsan elmaradtak. A múlt század közepére az összes amerikai evangélikus zsinati területi egyház elhagyta eredeti nemzeti identitását. Berger azzal fejezi be írását, hogy egy új lelki otthont kereső epizkopális WASP személynek¹ manapság semmi gondot nem jelentene bármelyik evangélikus egyház ajtaján bekopogni, legalábbis ami a láthatatlan nemzetiségi gyökereket illeti. A belépni készülőnek egyetlen feladattal kellene megbirkóznia, és ezt a tanítás terén hozott döntés jelentené. A szerző szerint legvalószínűbb, hogy erre a gyakorlatban a homoszexuálisok házasságának engedélyezésére vagy a bibliaértelmezés lehetőségének kereteire várt válaszok szerint kerülne sor. Az említett, *After Ethnicity* című írásában² Berger voltaképp egy korábbi saját cikkének gondolatmenetéhez szól hozzá, amelyben az *ortodox kakofónia* hátrányait elemzi egy ehhez hasonló csatlakozás esélyének szempontjából.³ Úgy véli, a fellelhető tizennégy különféle nemzeti ortodox egyház már az érdeklődés fázisában elveszi a legtöbb olyan amerikai kedvét, aki egy-egy átélt jó élmény hatására esetleg forgatná is fejében a belépés gondolatát.

¹ Fehér, angolszász protestáns, akiket a közbeszéd vallási szempontból leginkább az epizkopális egyházhoz köt (White Anglo-Saxon Protestant).

² BERGER 2016a.

³ BERGER 2016b.

Berger ezeket a gondolatait nem foglalja szoros értelmezési keretbe, ezért az olvasók szabadok abban, hogy az amerikai példáinak háttérében húzódó kérdéseket többféleképpen is feltegyék. Négy lehetséges kérdéscsoportot említek. 1. Tudva, hogy a szerző néhány évvel ezelőtt már leszámolt a vallások jelentőségének fennmaradásával, majd egy későbbi művében revideálta álláspontját,⁴ a két írás kapcsán rákérdezhetnénk önmagában a *vallások életképességének* titkára. 2. Az újjáéledő nemzeti érzelmek utóbbi időben sokat kutatott jelensége felől megnézhetnénk azokat a különleges eseteket, amelyekben *a nemzettudat változik*: kikopik a használatból, új formákat keres továbbéléséhez, vagy ő maga válik újabb társadalomtematizálási módszerek alapjává.⁵ 3. Megpróbálkozhatnánk a Habermas által leírt posztnemzeti állapot értelmezésével,⁶ például annak a kérdésnek a felvetésével, hogy vajon szükségszerűen mutatkoznak-e *a vallási és nemzeti formák találkozásának* jelei a jelenlegi modern végi/utáni kulturális állapotban, miután a premodern egyik leglátványosabb kulturális jelenségeként épp csereviszonyba került egymással a kettő, a vallási egységtudat nemzettudat általi, 16–17. századi helyettesítésekor. Berger az ortodox cikkében megemlíti különös találkozását egy szemmel láthatóan WASP fiatalemberrel, aki pár éven belül az albán ortodox egyház felszentelt papjává vált anélkül, hogy késztetést kellett volna éreznie akár egyetlen albán szó megtanulására is.⁷ Habermas (*poszt-nemzeti*) szóhasználatának továbbépítésével feltehetnénk a kérdést, hogy nem kell-e ebben az esetben egy *poszt-posztnemzeti* állapot beköszöntével számolnunk, amelyben – az olyan megszokott kulturális hordozóelemek helyett, mint a közös nyelvhasználat, a közös eredet mitikus élménye vagy a közös hagyományok életszervező erejének elfogadása – a maradandó vallási formák kínálnak lehetőséget egyfajta globalizált és univerzalizált, lecsupaszított, de a biztos identitás ígéretének jelentését hordozó nemzettudat megmentésére vagy újratalálására. 4. Érdekes és lényeges vállalkozás *a vallási tájékozódás részelemeinek funkciójára* is rákérdezni a tipizálhatóan amerikai, pragmatista nemzetfelfogás fogalmi és életterében a Robert Bellah által megnyitott és azóta promenáddá szélesedő *civil religion* kutatás ösvényén, ahol a várható eredmények posztgeográfikus (Zygmunt Bauman) következményeit már nyilvánvalóan az amerikai kontinens határain túl is kimutathatnánk, és egységesedő értelemben kezdetnénk beszélni az euroatlanti kulturális-szellemi találkozások cross-kulturális jellegéről.

Ahogy a Berger említett két írásához kapcsolódó iménti kérdésasszociációk írá-

⁴ BERGER 1979 és BERGER 1996–1997.

⁵ WILSON 2013.

⁶ HABERMAS 2006.

⁷ BERGER 2016b.

nyainak példája is mutatja, a nemzet-kultúra-vallás kutatására vonatkozó vallásszociológiai kérdések jelenlegi tematikájában egyrészt mindegyik találkozik egymással néhány ponton, másrészt mind a négy felvetett problémakör önmagában is több mint érdekes, tisztázásra váró feladatot jelez. Most a harmadik kérdéscsoporthoz tartozó szempontként arra keresek választ, hogy a – bármilyen okból is – nagy kulturális túlélőnek nevezhető vallás a használható nemzetfogalmak jelentésfolytatkozásának korában konkrétan hogyan segíthet hozzá újabb nemzetről alkotott fogalmak, illetve fogalom megalkotásához. Ehhez először röviden tekintsük át a nemzetfogalmak jelentésmeghatározásával kapcsolatos jellemző nehézségeket!

Nemzetfogalmak és a globalizáció

A nemzetfogalmakkal kapcsolatos első kérdés, hogy azok természetes módon, az ember vagy közösségei valóságából organikusan felépülő szerveződési szintek-e, vagy szükségképpen a mesterséges megszerkesztettség jelei fedezhetők fel rajtuk.⁸ Akár funkcionális fennmaradásának magyarázatával, akár megszerkeszthetőségével számolunk, a nemzetfogalommal kapcsolatos jelenlegi legnagyobb probléma *az egységről, illetve az összefüggések természetéről alkotott képünk drasztikus megváltozása*. Emiatt kerül szembe folyamatában egyre több kultúra az eddig használt kultúrafogalmának fenntarthatatlanságával, és emiatt válik csaknem kilátástalanná újabb használható nemzetfogalom megalkotása is.

A társadalom individualizációja az (organikus életszervezésre alkalmas középkori) hierarchikus és (az erre alkalmatlan, többé-kevésbé leplezett erőszakhatalommal fenntartott újkori) ideologikus kollektivista felfogások kora után nem a sokak által félve vizionált társadalmi atomizálódás jelenségét hozta el, hanem az egyén mint látens hatalmi szereplő és funkcionális egység felismerésének és jelentőségének idejét. Eközben azonban az is nyilvánvaló, hogy a bibliai teremtetésleírásban vagy az arisztotelészi és szofista hagyományban gyökerező „társasági emberkép” – többek között olyan pozitív tudományosnak mondható oldalról is megerősítve, mint az etológia – nem veszítette el sem értékét, sem jelentőségét, sem a valóságos szociális folyamatok jellemzéséről szóló deskriptív erejét. Az ember egyszerre társas lény és önmagában vett *entitásként* befelé fordulni képes lény, akinek mind egyéni, mind szociális szintű szabadsága van olyan nagymérvű, hogy makrotörténelmi léptékkal mérve egyetlen társadalomelmélet sem húzható rá végső igazságként. Anthony

⁸ E kérdést tárgyalja doktori disszertációjának első fejezetében Zóka Péter. B. Anderson, E. Hobsbawm és E. Gellner konstruált elméleteivel szemben említi A. D. Smith felfogását, aki a nemzettudat legfontosabb alkotóelemeként említi a kulturális identitás múltba vesző gyökereit. In: ZÓKA 2014.

Giddens, aki a modern végére vonatkozó felfogás tekintetében osztozik Habermas és Bauman véleményében – miszerint félrevezető és felesleges volna posztmodernről beszélni mindaddig, amíg ehhez megfelelően stabil kifejezőkészséggel nem rendelkezünk –, a mindenkori kortárs egyének tudatának reflexivitásában fogalmazza meg a társadalom változásaira választ adó törvényszerűségek kiindulópontját.⁹ Ebben az értelemben nem beszélhetünk sem kiszámítható keretekről, sem például a marxizmus narratívájában szereplő osztálytársadalom mozgásának normatív törvényszerűségeiről, amely csupán a kapitalista társadalom keretei között volt értelmezhető, sem semmiféle szociológiailag releváns módon használható teleológiáról. A társadalmi valóság reflektált valóság, amely mindenekelőtt az egyének tudatában van jelen egyedül valóságos módon. Ezért az ehhez illő politikai felfogásnak is túl kell lépnie a társadalmi csoportok közti egyenlőséget, illetve szociális igazságosságot célul tűző törekvéseken, és el kell jutnia az egyéni, illetve az egyéni döntésként választott-alkotott csoportok szintjén kialakuló életstílusok támogatásának képességéig (egyenjogúsítási politika helyett *life politics*). Giddens ezzel a társadalomelméletek késő modernre jellemző felfogását viszi tovább az egyének és globális szintek közvetlen egymásra hatásának gondolati háttérével, amelyben Z. Bauman folyékony modernitása (*liquid modernity*)¹⁰ éppúgy érvényre jut, mint M. Castells leírása a hálózatos társadalomról, M. Obrov globális korszaka, D. Held új világrendje, G. Ritzer felfogása a társadalom mekdonaldizációjáról, M. McLuhan globális elektronikus faluja, K. Axelos planetáris társadalma vagy J. Habermas már említett posztmodern állapotról szóló nézete.¹¹

A planétánkon zajló jellemző változások értelmezésének eltérő szempontú leírásaiként az internet elterjedésének kezdeti időszakában bevett megkülönböztetés volt a *mondializáció* és *globalizáció* kifejezések használata. Az első szó a határok általános leomlásából következő új világhelyzet földrajzi-kulturális szempontjait volt hivatott kifejezni, és értéksemlegességre törekedett. A második szó ennél jóval erősebb kritikai célt kívánt megvalósítani az egységesülés mögötti, elsősorban hatalmi-gazdasági aspektusok előtérbe állításával. Idővel az utóbbi kifejezés kapott elsőbbséget, mert mögötته az az A. Heywood által is megfogalmazott felfogás jutott szóhoz, hogy semleges értelemben egyáltalán nem beszélhetünk a világot jellemző folyamatokról. Heywood két fajtáját különböztette meg 2003-ban a globalizációnak: a neoliberális globalizációt és az állambiztonság szempontjai szerint indukált globalizációt, amelyekben mindkét esetben a gazdasági érdekek játszottak

⁹ Art. Anthony Giddens. In: RITZER 2003.

¹⁰ BAUMAN 2011.

¹¹ MITROVIC 2005.

ták a főszerepet.¹² Míg az első ezt a piaci lehetőségek kitágításával akarta elérni, a második a terrorizmus elleni háború címén voltaképp ellenség nélküli háborút hirdetett, lévén a terrorizmus olyan állami szint alatti jelenség, amelynek szereplői nemzetközi intézményeken keresztül érik el céljaikat. A globalizáció ennél fogva a nyugati értékek védelmében létrejövő válasz, amelyben a sokarcú kulturális identitás formáinak őrzése mellett szintén a háttérben húzódó gazdasági szempontok a legjelentősebbek.¹³

A mondializáció mint kifejezés kikopása ellenére az általa korábban jelölt értéksemlegességre törekvő szemlélet lehetősége mégis tovább él a globalizáció leírásának egy másik csoportjában, amelyhez Giddens is sorolhatjuk. Ebben az esetben a sok pragmatista megközelítés mellett mégis létezik *a globalizáció filozófiája*, vagyis egy olyan szemlélet, amely a gazdasági, politikai, társadalmi, szellemi szempontokat a jelenség leírásában azonos súlyú összetevőkként értékeli. Ezek a leírások elkerülik az értéksemlegesség mítoszának csapdáját, ugyanakkor annak tudatában, hogy a szemléletek egyben világot formáló erők is, körültekintően tartózkodnak bármelyik összetevő előítéletes kiemelésétől és előtérbe helyezésétől.

A világ, ahogy ma ismerjük

A globalizáció leírásaiban alkalmazott módszerek és feltételek közt ma a korábbiaknál már jóval kisebb szerepe van az ellentmondás-mentesség elvének, főként ami az egyes leírások egymáshoz való viszonyát érinti. A mindenek fölött érvényes „mesterelbeszélés” megszűntével a világ ontológiai leírásainak kizárólagos hitelébe vetett bizalmunk is megrendült. Hálásak vagyunk a bár kicsi (F. Schumacher), de érvényes (working) leírásoknak is. Preskriptív társadalmi rendszerek helyett a deskripció alkalmait keressük, egyszerre az azonosulás szándékával és az elkülönböződés (Derrida) igényével. A globális világ hálózati mintázataiban a párhuzamos univerzumokat (Leibniz) nemcsak intellektuális játékként tűrjük meg, hanem értékítéleteink (gyakorlatban gyökerező és kielégítő) megalapozását megerősítő jelekként, visszajelzéseként, egyfajta mellettünk hangzó tenor szólamként igényeljük is őket. Amit Plutharkhosz csupán visszatekintően tudott leírni jeles emberek életének egyes eseményei közti párhuzamok kimutatásával – meg kellett ugyanis várnia, amíg a történelmi távolság segítségével megfelelő rálátást kap életükre –, azt mi *szinkronban éljük át* társadalmi felebarátainkkal, és ennek alkalmait keressük is

¹² HEYWOOD 2005, 341. o. (MITROVIC 2005, 45. o.)

¹³ Uo.

mindenfajta elvi metodológia nélkül, létezésünk igazolásának technikailag támogatott, ösztönös értelmi mozdulataival.

Az utóbbi évek egyik tanulságaként szembesülünk *a tudás és a technológiák kapcsolatának fordított sorrendiségében* rejlő erővel. A mai szemléletünket megelőző utolsó nagy próféta talán Baudrillard volt e tekintetben, próféciaja pedig a paroxizmus. A paroxistát vonzották a végletes jelenségek, de nem hitt a vég valóságos voltában. Számára a vég csupán egy kedvező pozíció volt térben és időben, ahonnan ráláthatott a világra, talán azon túl is, és ahonnan szabadsága illúziójaként vállalhata az illúzióvesztés minden exhibicionista terhét. Mai szellemi állapotunkat és társadalmi hangulatunkat ezzel szemben általában nem jellemzi semmiféle pátosz. Hajlamosak vagyunk a szellemi világ végének átélését akár egy újabb világkorszak nyitányaként is elfogadni, ha úgy alakul. Ez azonban semminek sem feltétele. Az új világgal való konfrontáció várható nehézségeit pár éve még a rizikótársadalom képleteivel fejeztük ki (U. Beck), ez adott bátorítást a veszély egyéni napirendbe integrálására. A veszélyelkerülés veszélyvállalással megvalósított profilaktikus stratégiái azonban nagyon hamar intézményesültek a veszélyes sportok és fizikai készenlét ébren tartásának kis- és nagyvállalkozásaiban. Ahogy a veszélydomesztikáció e példája is rámutat: megszerzett ismereteink bármely formáját a következő lépésben könnyűszerrel alávetjük az intézményesítés, kommercializálás és áruvá konvertálás ösztönösnek látszó igényének, és mintha ez nemcsak az eddig megtett utolsó, hanem egyben a legtávolabbi megtehető lépésnek is minősülne morális értékeink sorában. Az a pont, ahol a jelenlegi közbeszédben létező világunk látványosan, de legalábbis tetten érhetően találkozik a gépeink által felépített poszthumán világgal, valószínűleg éppen ebben a folyamatban pillantható meg leginkább. Abban a folyamatban ugyanis, ahogyan tudásunk darabjait az exteriorizáció látszólagosan eltávolító gesztusa révén tesszük önmagunkhoz közelebb állóvá. A késő kapitalizmusra jellemző kifejezés ezen a ponton még az elidegenedés, illetve elidegenítés lehetett volna. Belső világunk társadalmiasításának technikailag megvalósított használatát azonban nem a kizsákmányolás – esetleg önmagunk kizsákmányolásának – hangulata kíséri, hanem a tudatos bekapcsolódásé egy a kezünkre eső világba (Heidegger: *Zuhandensein*), ahol az adottságokat lehetőségként éljük meg, és ennek fejében hajlandóak vagyunk a lehetőségeket is adottságként elfogadni. A technológiáink által átalakított világban ezért nem vagyunk arra kényszerítve, hogy a világ egységét biztosító eszközöket vagy módszereket önmagunkban hordozzuk, tároljuk, őrizzük és műveljük például a közös szellemiség ápolására irányuló tudatos törekvésként, metanarratívaként, összejáró baráti társaságokban vagy a hierarchikus rend toposzaiként, hanem folyamatában átengedhetjük magunkat a saját képünkre alkotott technikai világ felől felénk áramló, egyszerre idegennek és kézközelinek tűnő, antropomorf dologi biztatásnak.

Ebben a folyamatban azért nagyon nehéz helyet találni a nemzet szerepének, mert az általános érdeklődés hiányában egyrészt reménytelenül kontraproduktívnek látszik a ráfordított idő, másrészt nehéz volna tételesen megfogalmazni, hogy mit várnánk egy közös nemzetfogalomtól. Harmadrészt a *helymeghatározással* is bajban volnánk. *Hol* is valósulhatna meg az embereknek a virtuális világ közvetlenségéhez mért olyan másodlagos közössége, amelyért érdemes volna elmozdulni a könnyen elérhető, elsődleges identitásformáló és személyiség-meghatározó elemként ismert hálózati eszközeink mellől? Vagy hogyan és *hova* is lehetne kimozdulni otthonunkból olyankor, amikor a csigaházunkat jelentő kapcsolati eszközeinket otthonunkként cipeljük magunkkal mindenhova?

A politikai nemzetfogalom terhei és az interkulturális teológia törekvése

Hazai viszonyaink között az előbbi összefüggést leginkább a 2014 októberében elkezdődő, internetadó elleni tüntetés támasztja alá, amely a kormány által tervezett intézkedés gazdasági jelentőségéhez képest szokatlanul erőteljes volt. A tiltakozásban elhangzott politikai üzenetek mögött nem volt nehéz felfedezni az egyéni szabadság és identitás védelme iránti igényt. Azt a jelenséget, hogy a nemzetfogalom légüres térbe került társadalmunkban, politikai szinten világosan megmutatta továbbá az is, hogy a márciusi nemzeti eszméiért mindig lelkesen kiálló magyar nemzet jelenlegi hétköznapijaiban a „nemzeti” jelző – legkésőbb a „nemzeti dohánybolt” mint szókapcsolat megjelenésétől fogva – egy világosan körvonalazható gazdasági érdekvonal eszközeként terjedhetett el. Hozzá kell tenni, hogy a nemzetiség meghatározása tekintetében nehezebb helyzetben vagyunk itthon, mint azokban az országokban, amelyekben ez a kulturális, etnikai (etnogenetikai) vagy az állami egységesség történelmi hagyományaira épülő módon van jelen.

A nemzetfogalom teológiai megalapozásának vagy megalkotásának lehetőségét vizsgálva éppen annyira nyúlhatunk teológiailag jelentős biografikus elemekhez (pl. K. Barth¹⁴), mint a valóság vallási jellegű konstrukciójának igényéhez (pl. T. Luckmann¹⁵) vagy a bibliai hit inkulturációs hatásának bibliai¹⁶ vagy teológiatörténeti példáihoz. Ez csupán néhány példa, a sor tetszőlegesen kiegészíthető az igénybe

¹⁴ MOSELEY 2013.

¹⁵ LUCKMANN 1967.

¹⁶ Pl. WONG 1992. A szerző a multikulturális gyülekezet identitása, felépítése és konfliktusai terén mutatja be itt a teológiai munka interkulturális kapacitását.

vett teológiai eljárások módszertani igazolásának és a kortársi együttgondolkodás transzparens szándékának függvényében.

A Tanak könyveiben a nemzetfogalom sajátos és konstitutív helyzetben áll, és megváltozott keretek között folytatódik az újszövetségi leírásokban. Az újszövetségi keret legfontosabb jellemzője egy a konkrét nemzetek felett álló emergens nemzetfogalom kialakulása,¹⁷ amelynek társadalmi helye az egész lakott föld (*hé oikoumené gé*). Ebben Jézus nevére nemcsak eszkatológiai (Jel 20,11kk) és liturgikus (Fil 2,6kk) értelemben hajol meg minden térd, hanem ez a név a mindennapi közösségi életfolytatást is páratlanul nagy befogadó (Róm 12,4–5) és kulturális szintetizáló erővel látja el és teszi lehetővé (Mt 28,18kk, Jel 3,20, ApCsel 2). Az egyházatyák nyelvhasználatában az *oikoumené* kifejezés lassanként kozmikus jelentőségűvé táguul azzal párhuzamosan, ahogyan az evangélium megszenteli a világegyetemet (vö. Órigenész, János-kommentár), és mind a mai napig képes kifejezni a keresztény egyház egységét annak töredezett valósága ellenére. Az *oikoumené* szó a kereszténység történetének meghatározó korai korszakában egyszerre fejezte ki az ismert világ határáig tartó kulturális egyetemesség igényét és a társadalom tagjainak egymás iránti funkcionális nyitottságát.

E két irányra ma a globalizáció és interkulturalitás kifejezéseket használjuk. Az utóbbi években *interkulturálisnak* nevezett teológia nem tekint romboló erőként vagy szükséges rosszként a globalizációra, hanem egyrészt mint a kereszténység történetét mindig is jellemző adottságra, másrészt úgy, mint aminek kialakulásában ő maga is meghatározó szerepet játszott. Az interkulturális teológia tudományos önreflexiójában jelentős szerepet kap a közösségalkotás sajátos, kultúrák fölötti formáinak kutatása, amelyekkel a kereszténység hozzájárult az emberi együttélési formák jellemző kialakulásához. Érdeklődik más vallások továbbadásának és elterjedésének körülményei, különösen azokéi iránt, amelyek kultúrák fölötti társas formákat hoztak létre. Szemléletéhez hozzátartozik az a nézet, hogy az eltérő kultúrákkal való összehasonlításban a kereszténység is jobban megértheti saját helyét és szerepét. Vizsgálja a kereszténység földrajzi, politikai, szociális és gazdasági jellemzőit – beleértve az európai történelem sajátos tanulságait –, miközben figyelembe veszi, hogy a kereszténység Európán kívüli története jóval jelentősebb az európainál. Mindezekre a kérdésekre a különböző kultúrákban élő keresztények összefogásának keresésével igyekszik válaszolni. Tevékenységével folyamatos példát ad az identitás-keresés globalizációval megférő közösségi formáira, amelyekben a kereszténység mint nemzeteket integrálni képes nemzet jelenik meg (Ef 2,14; 1Pt 2,9).¹⁸

¹⁷ BÉRES 2015.

¹⁸ KÜSTER 2005.

Bibliográfia

- BAUMAN, Zygmunt: *Culture in a Liquid Modern World*. Cambridge, 2011.
- BÉRES Tamás: A keresztény nemzetfogalom emergenciájának jelentősége az általános nemzetfogalom meghatározására tett kísérletekben. In: Tonhaizer Tibor (szerk.): *Keresztény egyetemesség és nemzettudat*. Advent Kiadó, Pécel, 2015. 131–139. o.
- BERGER, Peter: *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Doubleday Books, Garden City, 1979.
- BERGER, Peter: Secularism in Retreat. *The National Interest*, 46. évf. 1996/1997. tél. 3–13. o. Web: http://csrs.nd.edu/assets/50014/secularism_in_retreat.html. (Megtekintés: 2016. március 2.)
- BERGER, Peter: After Ethnicity. *The American Interest*, 2016a. február 17. <http://www.the-american-interest.com/2016/02/17/after-ethnicity/> (Megtekintés: 2016. február 20.)
- BERGER, Peter: Eastern Orthodox Cacophony in America. *The American Interest*, 2016b. február 10. <http://www.the-american-interest.com/2016/02/10/eastern-orthodox-cacophony-in-america/> (Megtekintés: 2016. február 20.)
- HABERMAS, Jürgen: *A posztnemzeti állapot. Politikai esszék*. Ford. Ruzsacsz István. L'Harmattan, Budapest, 2006.
- HEYWOOD, Andrew: *Political Ideologies. An Introduction*. 3. kiad. Palgrave MacMillan, Houndmills – New York, 2005.
- KÜSTER, Volker: Interkulturelle Theologie. In: Schreiner, Peter – Sieg, Ursula – Elsenbast, Volker (szerk.): *Handbuch interreligiöses Lernen*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005. 179–191. o.
- LUCKMANN, Thomas: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. MacMillan, New York, 1967.
- MITROVIC, Ljubisa: Bourdieu's Criticism of the Neoliberal Philosophy of Development, the Myth of Mondialization and the New Europe. *Facta Universitatis, Series: Philosophy, Sociology and Psychology*, 4. évf. 2005. 1. sz. 37–49. o.
- MOSELEY, Carys: *Nations and Nationalism in the Theology of Karl Barth*. Oxford University Press, Oxford, 2013.
- RITZER, George (szerk.): *The Blackwell Companion to Major Social Theorist*. Blackwell Publishing, Malden–Oxford–Melbourne–Berlin, 2003.
- WILSON, Reid 2013: Which of the 11 American nations do you live in? *The Washington Post*, 2013. november 8. <https://www.washingtonpost.com/blogs/govbeat/wp/2013/11/08/which-of-the-11-american-nations-do-you-live-in/>. (Megtekintés: 2016. február 20.)
- WONG, Kun-Chun 1992: *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Mattäusevangelium*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- ZÓKA Péter 2014: A „nemzeti filozófiai” tradíció Alexander Bernát életművében. Doktori értekezés. PTE. Web: http://filozofia.btk.pte.hu/files/tiny_mce/File/Doktori%20Iskola/Dolgozatok/Z%C3%B3ka_P_D.pdf. (Letöltés: 2016. március 1.)